

A DESCARTES-I ÉN IDEGENSZERŰSÉGEI¹

REMBECZKI ESZTER

Tanulmányomban az idegenséget, mint egyfajta személyiség-konstituáló tényezőt fogom elemezni a descartes-i önmegismerés, önmegragadás tekintetében. Ez a célkitűzés eleve problematikusnak mutatkozik – már csak azért is, mert Descartes nem igazán él a személyiség kifejezéssel, mint terminussal. Egy tanulságos helyet azonban érdemes kiemelni levelezéseiből. Erzsébet hercegnő számára a következőképpen fogalmaz: „mindenki egy egységes személynek [*personne*] érzi magát, aki egyszerre testi és gondolkodó, s ezeknek olyan a természetük, hogy a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt érő hatásokat”.² Problémásnak mutatkozik továbbá a kérdés abból a szempontból is, hogy Descartes-ot alapvetően inkább a tudatosság, illetve a tudatos megismerés gondolkodójaként szokás számon tartani, semmint a megismerhetetlenségek és kezelhetetlenségek kibontakoztatójaként.

Miközben a metafizikai művek énje valamiféle végső bizonyosság felkutatására vállalkozik, a kételkedés folyamata alatt önmaga feltérképezését is végrehajtja. Itt egy tárgy vagy egy gondolat megismerése magáról a megismerőről árulkodik. Ha pedig a megismerés folyamata a gondolkodó én előtt saját gondolkodását tárja fel, akkor e gondolkodás alapvetően átláthatónak, átlátszónak fog tűnni a gondolkodó szempontjából. Innen nézve elsőként a külvilág és más személyek tűnhetnek fel idegenként az én számára, amelyekkel szemben ő maga egy *átértzett egységet* képvisel. Felfedezhet-e azonban saját magában is valamiféle idegenséget ez az én? A kételkedés testet és lelket szétválasztó folyamatában például épp a testet gondolhatjuk el ilyenként, amelynek már pusztá létezése is csak nehézkesen bizonyítható. Természetesen Descartes munkássága nem korlátozódik pusztán metafizikai vizsgálódásokra. Fiziológiai műveiben az emberi test éppen, hogy eleve adottként jelenik meg, működésével kapcsolatban pedig feltételezi, hogy a legapróbb részletekig feltárható és leírható. Mit érthetünk egyáltalán idegenségen – főként egy olyan univerzumban, amelyet a megismerhetőség, feltérképezhetőség jellemez? A következő elemzésben kétféle értelemet fogok tulajdonítani a kifejezésnek. Egyfelől az idegenség kritériuma a függetlenség lesz, vagyis egy olyan létezés, megnyilvánulás vagy cselekvés, amely a szubjektum akaratától és beleegyezésétől elválasztottan megy végbe. A gondolkodó énnak ezekben az esetekben nem áll közvetlenül módjában beavatkozni az esemény

¹ A tanulmány a NKFI/OTKA K 125012-es számú projektjének támogatásával készült.

² D/E 1643. június 28. AT III. 694., m. kiad. 114. (Saját kiemelés.)

elkezdődésébe, vagy lefolyásába. Másfelől az idegen meg fog jelenni úgy is, mint valamilyen „más-természetűség”, abban a minőségében tehát, amelyben a szubsztanciális különbözőség válik a megismerhetetlenség és befolyácsolhatatlanság fő motívumává.³

Figyelembe véve mind a metafizikai vizsgálódások szellemi énjét, mind pedig a mindennapi életben tapasztalt testtel és lélekkel bíró ember önmegragadását, elsőként Istenről, majd a testről, ezt követően pedig a tudatos gondolkodást ellenpontosító descartes-i tudattalanról fogok szót ejteni. A másik emberrel való kapcsolódás problémáját (bár szintén fontos szerepet játszik az én személyiségének meghatározódásában), nem érintem, ez ugyanis túlmutatna e tanulmány keretén, s az interszubjektivitás területére terelné át a vizsgálódást.

I. ISTEN

Isten ideája az az elmében fellelhető gondolat, amely kivezeti a gondolkodó ént az őt fenyegető önmagába zártaságból a kételkedés örvényében. Ez az idea az elmében egy másodlagos meditációval bontható ki a gondolkodásban megképződő egyéb ideák közül. Az első bizonyosságok felfedezése után (vagyis azután, hogy az én rádöbben, hogy ő maga, mint gondolkodó szubsztancia, ameddig gondolkodik, szükségképpen létezik is) a szellem gondolatai közti újabb, még mélyrehatóbb kutatás tudja felszínre hozni azt, ami az elme mélyén „bújik meg”. „*[E]gyedül önmagamhoz szólna, s az eddigieknél mélyebben magamba tekintve arra fogok törekedni, hogy fokról fokra haladva mind közelebbi és meghittebb ismeretségbe kerüljek önnön magammal*” —⁴ olvashatjuk a harmadik elmélkedésben. Az az idea pedig, amelyet saját maga kifürkészése közben, gondolatai határán meglel, nem azonos azzal, amit az ember a kívülről érkező tanításokból sajátít el, hanem egy olyan eredendően benne rejlő gondolatot jelöl, amely a különböző véges természetű ideák mögött, (vagy az azokon való túljutás után) található meg.⁵ Hogyan képes ez az idea mégis idegenként feltűnni az én számára, ha csupán egy ily mértékig bensőséges elmélyülési gyakorlattal hívható elő az elméből? Azokhoz a véges ideákhoz képest, amelyeket az ember saját szubsztanciája alapján is képes létrehozni,⁶

³ E kétféle megközelítés, bár összefügg egymással, fordított sorrendben fog hangsúlyt kapni az itt következő fejtegetésekben.

⁴ Med III, AT VII. 34. m. kiad. 45. (Saját kiemelések.)

⁵ Ezt az evidens belátást ugyanis az én olyan homályos megismerései fedik el, amelyek a végességből, vagyis bizonyos értelemben a semmiből erednek.

⁶ „Amikor ugyanis azt gondolom, hogy a kő szubsztancia, vagy olyan dolog, amely önmaga által képes a kiterjedésre, aztán pedig, hogy én magam is szubsztancia vagyok, jóllehet önmagamot gondolkodó, nem pedig kiterjedt dologként ragadom

Isten ideája az egyetlen olyan, amely, mivel végtelenség jellemzi, meghaladja mind a véges ideákat, mind pedig ezen ideák „tartalmazóját.”⁷ Egy végtelen idea Descartes szerint nem származhat véges okból. Ha ugyanis így történné, a végtelen bizonyos tulajdonságait a semmiből kellene, hogy nyerje, ami ellentmondást foglal magában (hiszen az okozó nem lehet „kisebb”, mint okozata).⁸ Lévinas értelmezése szerint a végtelen jelenléte egy véges tudatban olyan „túlcsordulás”-tapasztalatot eredményez, amely az elmét egy véges tartóedényhez teszi hasonlónvá, amelyen a hozzá képest összehasonlíthatatlanul „nagyobb” tartalom szükségképpen túlrad. Pavlovits Tamás azonban megkülönbözteti e „túlradást” (amely egyfajta kiterjedést, vagyis mennyiségi jelleget sejtet) a descartes-i végtelen minőségi jellegétől, (amely megakadályozza, hogy ezt a túlcsordulást extenzionális értelemben gondoljuk el.) Ez ugyanis megszüntetné a végtelen (s így Isten) transzcendenciáját, s alávetné a gondolkodás „totalizáló kényszerének”.⁹ Descartes azonban ebben az esetben képes elkerülni az Ugyanazzá tételt, s az uralás elkerülésével meg tudja őrizni elméjében egy tőle radikálisan különböző Más jelenlétét, amely Istent jelöli.¹⁰

Egy ilyen, az elmét ily mértékben meghaladó idea megtelelése döntő jelentőségű az én létezésének beágyazottsága, saját világának szerkezete, saját gondolkodásának struktúrája illetve az ember alaphangoltsága tekintetében. Melyek lesznek Isten elmebeli jelenlétének a központi problémánk szempontjából fontos következményei? (1) Ezen idea fellelésével válik bizonyossá, hogy az elme nem egyedül létezik a világban, hanem legalább egy másik létező is jelen van rajta kívül.¹¹ (2) Ez azt is maga után vonja, hogy a meghaladás e momentumával, illetve a magában feltárt *alteritással*¹² a végtelen termé-

meg, a követ pedig kiterjedt, nem pedig gondolkodó dologként – s így igen nagy különbség van a két fogalom között, a *szubsztancialitás tekintetében*, úgy tűnik, mégis egybeesnek.”. I. m. 44. m. kiad. 56. (Saját kiemelés.)

⁷ Descartes az elmében található, Isten névvel jelölt idea alatt olyan szubsztanciát ért, mely (a harmadik elmélkedés szerint): „végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett”. Med III. AT VII. 45. m. kiad. 56.

⁸ Az ideák reprezentatív tartalmáról és realitásfokáról, valamint az ezeket jellemző különbségek következményeiről bővebben ld. Pavlovits 2013. 20.

⁹ Pavlovits a descartes-i és lévinasi végtelenfelfogást összehasonlító tanulmánya szerint Lévinasnál e „totalizáló kényszer” alatt egyfajta végessé tételt, uralni akarást érthetünk, illetve a másság felszámolásának igényét. Vö. Pavlovits 2008a. 138.

¹⁰ Descartes-nál tehát a végtelen megmaradhat egy „felsőbbrendű” létező számára fenntartott jellegzetességként, míg a lévinasi végtelen a transzcendenciát az emberek közti szférában fogja feltárni.

¹¹ Vö. Med III. AT VII. 40. m. kiad. 53-54.

¹² Vagyis annak felfedezésével és tapasztalatával, hogy a Másik az őt elgondoló éntől

szetű isteni idea ontológiailag másodlagossá teszi az őt elgondoló ént (Istennel szemben, vagy Isten mellett). Ez egyrészt azt jelenti, hogy az én csupán úgy fogható fel, mint amelyben benne foglaltatik Isten ideája is, vagyis, hogy az én csak *Istennel együtt* ragadható meg.¹³ Másrészt arra is utal, hogy az én így felfogott „rész” szerepét egy újabb „rész” szerepében találhatjuk, ha az előbbiekhöz hozzávesszük az isteni jóság és teremtőképeség attribútumait is. Ez az én tévedő hajlamának probléma-köréből is láthatóvá válik. Az én hiányosságai és hibái ugyanis egy kitágított perspektívában szemlélve értelmet nyerhetnek: az önmagában tökéletlennek tűnő dolog, ha az egyedi teremtmények helyett „a világ egészében betöltött szerepét tekintjük, a legtökéletesebb lesz.”¹⁴ Az a tény tehát, hogy (mint ez utóbbi idézet is utal rá) Isten számtalan más dolgot is létrehozhatott az őt vizsgáló énen kívül, kettős következményhez vezet. Az énnel eszerint nem csupán az eleinte egyedül, önmagában álló, mindezt betöltő státusza eliminálódik, hanem a harmadik elmékedés „két szereplős világában” közvetlenül Isten mellett elfoglalt pozíciója is – amit ezek után a „világban betöltött rész” szerepe vált fel.¹⁵ (3) Isten ideája és az isteni jóság a gondolkodást a következő módon határozza meg. „Isten esetleg olyan *természetet* is *belém helyezhetett* volna, hogy még a legnyilvánvalóbbnak tűnő dolgokkal kapcsolatban is tévedésbe essem”¹⁶ – fogalmaz Descartes. Isten azonban nem ilyen természetet helyezett az emberbe, hanem olyat, amely révén nem csak tévedéseket, hanem igazságokat is ki tud bontakoztatni. Ami ebből most fontos a számunkra, az nem más, mint, hogy az igazságok felfedezése nem kizárólag az elme saját működésétől függ, hanem alapvetően Isten akaratától, minthogy ő helyezi az emberbe ezt vagy azt a „természetet.” (4) Isten jósága a teremtés révén bizonyos értelemben átöröklődik, átívódik a teremtett világba, és az emberbe egyaránt.¹⁷ Boros Gábor a következő párhuzamra hívja fel figyelmünket. A *Le Monde* harmadik természeti törvénye az egyenes vonalú

való idegenségében, az órá való redukálhatatlanságában képeződik meg. Vö. Vermes 2006. 28.

¹³ Vö. Ricoeur 1996. Vö. i. m. 65.

¹⁴ Med IV. AT VII. 55–56. m. kiad. 70.

¹⁵ Vö. i. m. 56. m. kiad. 70., Schmal 2012. 20.

¹⁶ Med III. AT VII 36. m. kiad. 46. (Saját kiemelés.)

¹⁷ Ez Isten definíció szerinti aktív, morális jószándékából fakad (vagyis abból, amilyen teremtő, adományozó és fenntartó gesztusokkal működteti a tág értelemben vett természetet), másrészt pedig abból a passzívan „szerzett” metafizikai vagy ontológiai jóságból, ami pusztán annak következtében jellemzi a létezőket, hogy Isten teremtése révén léteznek. Isten morális jóságából fakadóan ellátja az ént azon képességekkel, amelyek igazságok feltárására sarkallják, s amelyek lehetővé is teszik számára az igazságok világos és elkülönített belátását (s amelyek valós igazságát maga Isten és az őt reprezentáló idea elmében történő felfedezése szavatolja), így az én a morális jóság leképeződése előtt már egyfajta episztemológiai jósággal bír.

mozgást a többi mozgásnál magasabb rendűként határozza meg.¹⁸ Ez nyilvánul egyrészt a fizikai világban: ahol Isten az egyenes irányú mozgások szerzője, s ahol a mozgások szabálytalansága az anyag különböző diszpozícióiból fakad. Másrészt, (s ehhez hasonlóan) Isten a szerzője a valamennyi jóságot tartalmazó cselekedeteknek is, a vétkezés pedig az ember akarásainak diszpozícióiból eredeztethető.¹⁹ Az isteni teremtettségre alapozva írhatja Descartes a *Szenvedélyek* egyik gyűlöletről szóló passzusában, hogy

*„nincs semmi valóság, amelyben egyáltalán nincs semmi jóság, ezért a gyűlölet, mely eltávolít bennünket valamilyen rossztól, ennek révén attól a jótól is eltávolít minket, amellyel a rossz össze van kapcsolva, s az ettől a jótól való megfosztottság, amely saját hiányosságaként jelenik meg a lelkünk számára, szomorúságot ébreszt benne.”*²⁰

A jóság az emberben tehát már a teremtés gesztusa révén megalapozódik, s nyilvánul gondolkodása kapott (de korlátozott) tökéletességeiben, képességeiben és szándékai eredeti irányultságaiban, valamint a fizikai mozgások (egyenes vonalú) törekvéseiben egyaránt. Ezen meghatározottságokat pedig, mint láthattuk, egy olyan létezőtől nyeri, amelynek ideája az elme mélyén fedezhető fel, mégis a radikális másság értelmében vett idegenséget képviseli benne.

II. TEST

Az idegenség második aspektusaként említhetjük az én által „valaminő sajátos jogon” sajátként tekintett testet.²¹ A test elemzésére Descartes fiziológiai leírásaiban vállalkozik, s jól látható ebből, hogy az ember fizikai sajátosságaihoz egészen más vizsgálódási módszerrel közelít, mint a szellemi tényező analízise esetében. (Természetesen azonban az egyes metafizikai elemzések, csakúgy, mint a fiziológiai leírások, nem tudják megkerülni az egymásra történő utalásokat, amelyek időről időre szükségessé válnak az egyes koncepciók kifejtése során.) Mit tudhatunk meg a testről a lélek szempontjából e különböző megközelítésmódú leírások együtt-olvasása során? S miként jelentkezik mindezek alapján az idegenség a (testtel és lélekkel is rendelkező) „ember” esetében? Erre egyfelől a *megismerés* (1), másfelől a *tapasztalat* (2) szempontjából válaszolhatunk.

(1) A megismerés tekintetében elsősorban a test és a lélek természeteinek különbségére gondolhatunk, amely kissé visszaterel bennünket a metafizika

¹⁸ Vö. AT XI. 43-44., Boros 2002. 53-61., Boros 2003. 54.

¹⁹ Vö. AT XI. 46-47., Boros 2003. 54.

²⁰ 140. §. Pas AT XI. 433. m. kiad. 133-134. (Boros Gábor kiemelése. Boros 2003. 114.)

²¹ Vö. Med VI. AT VII. 75-76. m. kiad. 93-94.

területére. Az anyag a szellem számára nem válik abban a minőségben átláthatóvá, ahogyan az a gondolkodáshoz tartozó dolgok esetében megfigyelhető. Erre azok a megfogalmazások utalnak, amelyek a világos és elkülönített belátással szembeállított *homályosságra* és *zavarosságra* hívják fel a figyelmet. Az *Elmélkedésekben* a következő sorokat olvashatjuk: „... bizonyos, hogy az éhség, a szomjúság, a fájdalom és más hasonló érzetek nem egyebek, mint a gondolkodás *zavaros* módozatai, melyeket az elmének a testtel való egysége, sőt már-már szinte összekeveredése idéz elő”.²² A *lélek szenvedélyei* egyik meghatározása szerint pedig maguk a szenvedélyek „azon észlelések csoportjába tartoznak, melyeket a lélek és a test közötti szoros szövetség *zavarossá* és *homályossá* tesz”.²³ A két, egymáshoz képest radikálisan más természetet képviselő szubsztancia keveredése, egymás állapotainak vagy érzéseinek közvetlen és teljes „átélése” lehetetlennek tűnik. Egymás információinak befogadására csupán olyan átalakítások révén van lehetőség, amelynek során az egyes szubsztanciák a saját természetüknek megfelelően konvertálják át egymás észleleteit, felindultságait, diszpozícióit, amelyek így egyfajta „Ugyanazzá” tételen keresztül válnak meg saját lényegiségüktől. Az elme így vagy azért siklik ki a testiséghez kötődő dolgok megragadásakor, mert saját (pl. absztrakt matematikai) fogalmai mentén igyekszik megérteni a testet, vagy azért, mert meghagyja a testtel kapcsolatos zavarosságot és homályosságot, ekkor pedig éppen ezért nem képes azt teljes egészében megérteni.

(2) Az idegenség a tapasztalat szempontjából a következőképpen érhető tetten. A test alapvető funkcióit illetően önálló működéssel bír (mi több, a halál vagy az életben maradás is alapvetően a test romlásán vagy épségén múlik). Ehhez a mechanikus szerkezetekre emlékeztető működéshez (amihez olyan funkciók tartoznak, mint pl. a vérkeringés, az emésztés, vagy az élet-szellemek mozgása) a léleknek nincs közvetlen hozzáférése. Ugyanígy nem képes a lélek akaratával „beleszólni” az olyan mozgásokba, vagy azok elindulásába, mint amilyenek a különböző reflex-szerű reakciók (pl. elesés közben a kezek ösztönös föld felé nyújtása, a szemek becsukása egy közeledő tárgy érzékelésekor). Az elme ugyanakkor az olyan folyamatokban sem vesz részt aktívan, amelyekben a mozgások egy mentális és fiziológiai tanulási folyamat után a tudatos gondolkodástól eloldódva, a testi memória révén lépnek működésbe. A testet ugyanakkor zavaró tényezőként is meg tudja tapasztalni, amelynek rá gyakorolt hatásait a lélek akaratosan igyekszik elnyomni. Erre az erőfeszítésre azért van szükség, hogy az elme tisztán (vagy legalábbis tisztábban) tudjon gondolkodni.²⁴ A test képes továbbá a szimpátia révén egy

²² Med VI. AT VII. 81. m. kiad. 99. (Saját kiemelés.)

²³ 28. §. Pas AT XI. 350. m. kiad. 82. (Saját kiemelés.)

²⁴ Vö. Schmal 2014. 13., Pavlovits 2008b. 71. A metafizikai gondolkodás szempontjából lehetségesnek tűnik egy ilyen állapot elérésére, a hétköznapi tapasztalat, valamint

Másik test – az anya testének – bizonyos állapotait is átvenni, akár külső megjelenésekben (mint ahogy az anyajegyek jelzik), akár belső hangoltságok átörökítésében, amelyek a testi diszpozíciók átadása után a csecsemő későbbi jellemére is kihatással lehetnek (pl. bizonyos fóbiák átvitele esetén).

A test belső állapotai, ahogy ez a szenvedélyek esetében is jól látszik, képesek befolyásolni a lélek hangulatait, alaphangoltságát, indulatait stb. A testi mozgások és lelki érzések közti eltorzult, vagy akár kóros összekapcsolódások viszont az akarat segítségével csupán bizonyos kerülőutakon keresztül korrigálhatók, például más, ellentétes irányú gondolatok felidézésével, más testi mozgások begyakorlásával. Az életszellemek mozgásán és az idegek és pórusok mintázatain alapuló mozgások azonban nem módosíthatók az akarat közvetlen beavatkozásával. A test hatásai jelentős szerepet játszanak a tudattalan alakulásában, így a következőkben ennek tárgyalásával folytatjuk az idegenség énen belüli feltárását.

III. TUDATTALAN

A tudattalan kérdése kényes problémafelvetés a Descartes-kutatáson belül. Az elemzők egyik tábora szerint nem lehetséges egy tudattalan jelenlétét feltételezni a descartes-i gondolkodásban. Egyrészt, mivel a tudattalan témaköre csak jóval később, a 18. században, majd a 19. század második felétől kezdett jellemzővé válni – Descartesnál tehát még nem jelenhetett meg megfelelő terminusokkal körülírt konkrét problémaként –, másrészt pedig azért, mert (ahogy tanulmányom elején jeleztem), Descartes szövegeit általában a tudatosság implicit vagy explicit feltételezése hatja át.²⁵ Más elemzők szerint azonban Descartes olyan szempontokat is megfogalmazott műveiben, amelyek később mégis integrálódni tudtak a tudattalan filozófiájába (mint az álmokra vonatkozó megfigyelések), valamint felfigyelt a pszichológiai állapotokban résztvevő tudattalan helyzetekre.²⁶ Eshleman szerint Descartes a tudattalannak a mentális helyett egyenesen olyan materiális alapokon nyugvó leírását adta (az életszellemek, az idegek és az agyi működések bemutatásával), „amit ma neurológiainak nevezhetnénk”.²⁷ Jelen tanulmányomban

a kognitív tudományok és az *embodied mind* felé közelítő felfogások szerint azonban erre nincs mód. Vö. Lakoff 1999. 10.

²⁵ Vö. Vial 2009. 2. 7., Eshleman 2007. 297-298., 300., Smith 1999. 48-49., Mansfield 2000. 26.

²⁶ Itt többek között gondolhatunk az álmok létének problémájára, amely Freud pszichoanalízisének lényegi szempontjait konstituálta, vagy a tudattalan viselkedésre gyakorolt hatásaira, amelynek néhány descartes-i példája Alfred Binet, vagy Pierre Janet pszichológiai írásaiban tükröződik. Vö. Vial 2009. 7., Eshleman 2007. 311.

²⁷ Eshleman 2007. 299.

nem szeretnék e dilemma kacsán állást foglalni, ehelyett azokat az értelmezési lehetőségeket szeretném áttekinteni, amelyek egy elsődleges rálátást biztosítanak a kérdéssel kapcsolatban, hogy felszínre tudjanak kerülni a tudattalan belső események idegenségre utaló aspektusai.²⁸

A tudattalan kétféle módon is megjelenik az emberben: egyrészt pusztán a testből fakadóan, másrészt testi és lelki szinten. (1) Az első esetben azokra a testi mozgásokra kell gondolnunk, amelyek a lélek hozzájárulása nélkül is végbemennek. Ide sorolhatjuk azokat a (már említett) reflexműködéseket és automatizmusokat, amelyeket a test akkor is végre tud hajtani, amikor az elme nincs teljesen tudatánál, vagy tudata máshova koncentrál. Ilyenek lehetnek pl. a vegetatív funkciók, az elesés kivédése közben tett nem akaratlagos mozdulatok, az alvajárás jelenségei, vagy a lantjátékos játéka (amelyek mind test intelligenciájára és emlékezőképességére utalnak). Bizonyos értelmezők ezeket a megnyilvánulásokat nem ismerik el tudattalanként, mivel ebben az esetben tulajdonképpen egy fiziológiai folyamat lezajlásáról van szó.²⁹ Rodis-Lewis szerint például a lélek csak saját gondolatainak és a testtel való egységet érintő állapotainak lehet tudatában, s „csak a fiziológiai mechanizmusok maradnak tudattalanok, mert ezek egy másik síkon gyakorolják tevékenységüket”.³⁰ Eshleman két szempontot állít szembe ezzel az állásponttal: egyrészt a tudatosuló gondolatokon kívül figyelembe kell venni az egyes érzelmek kiváltó okait is, amelyek gyakran valamilyen fiziológiai állapotban keresendők,³¹ másrészt tekintetbe kell venni, hogy bár az agyi benyomások a fizikai természetűek, mégis képesek különféle gondolatokat előidézni az elmében.³² Így például előfordulhat, hogy valaki racionális okok nélkül érzi szomorúnak magát, miközben csupán vérének sűrűsége, s szellemeinek mozgása változott meg a testében, amely az adott hangulatot, vagy érzelmet okozza a lelkében. Ahogy láthatjuk, az emberen belül olyan fiziológiai történések zajlanak,

²⁸ Elemzésemben nem nyílik mód a tudattalan koncepcióinak további lehetséges, mélyebb distinkcióira is kitérni, ez ugyanis külön tanulmányt igényelne.

²⁹ Az efféle önállóan működő ösztönök és hajlamok az intellektuális lélekkel nem rendelkező állatokban ugyanúgy megtalálhatók, mint az embereknél. Ez pedig, Rodis-Lewis szerint, éppen, hogy nem vonja maga után a szellemi értelemben vett tudattalan tendenciák” jelenlétét, sőt, mint fogalmaz, az „állatgépek elmélete ... megerősíti egy *tudattalan pszichikum* feltételezésének haszontalanságát”. Vö. Rodis-Lewis 1985. 56-57., 58. (Saját kiemelés.) Az állatok időnkénti embereket meghaladó ügyessége Descartes szerint nem az állatok elméjének létezését bizonyítja, hanem éppen a józan ész hiányát, amennyiben cselekedeteikben a szervek természet szerinti megfelelő működése érvényesül. Vö. uo., Disc. AT VI. 58-59. m. kiad. 66.

³⁰ Rodis-Lewis 1985. 61.

³¹ Vö. Eshleman 2007. 301.

³² Vö. i. m. 299.

amelyekre a szellemi énnak nincs közvetlen ráhatása, s amelyekről aktuális tudomása sem lehet, ám amelyek mégis közvetlenül (vagy közvetve) befolyásolják a komplex én megélésait, hangulatait, érzelmeit.

(2) Az iménti érvek átvezetnek a másik, testet és lelket érintő „vegyes fenomenének” révén kialakult tudattalan felé.³³ Az ide sorolható jelenségek nem képezik az aktuális tudatosság részét, de nincsenek természetükből fakadóan kizárva a szellem megismerő képességéből. (a) Ilyenek lehetnek például a csecsemő- vagy fiatal gyerekkori „traumák”, vagy intenzív élmények, amelyek felidézhető emlékkép nélkül hagynak olyan nyomokat az agyban, amelyek később fóbiák vagy preferenciák formájában fognak jelentkezni. Ezekre az ember vagy nem tud magyarázatot adni, vagy félreérti az őket kiváltó okokat (mint ahogy a macskák, illetve a rózsaillat iránti averziók, vagy a kancsal lányok iránt érzett rokonszenv descartes-i példáiban láthatjuk). Ezekben az esetekben két esemény zajlik. Egyfelől a fizikai sík történései (különböző nyomok, benyomódások, gyűrődések kialakulása az agyban), amelyekről lezajlásukkor nem szerez közvetlen érzetet és tudomást az ember, másfelől a szellemi sík élményei, melyek a maguk tisztaságában és konkrétságában nem maradnak meg felidézhető emlékeként az elmében. (b) Komplex területet képez az álmodás folyamata, ebből azonban csak néhány olyan alapjellegzetességet szeretnék itt kiemelni, amely átvezet majd a gondolkodás mögöttes tevékenységének problémájához. (b.1.) Az álmodás során, amikor a test paralizált állapotba kerül, s az idegek csövei ellazulnak, a ritkásabban jelenlevő szellemek szabadabban kezdenek áramolni, ami által különböző kevéssé összefüggő képeket keltenek az elmében.³⁴ A test „mikro-működései”, valamint a korábbi emlékek és benyomások mentén kialakuló álmokképek azon kívül, hogy nem keltenek az éber állapothoz hasonló „makro-mozgásokat”, az asszociációs összefüggések felbomlása miatt koherens, tartós, és az ébrenlét állapotaiba illeszthető gondolatokat sem alakítanak ki. Ugyanígy élenken visszaidézhető emlékeket sem hagynak, mivel ilyenkor a szenvedélyek megerősítő funkciója sem tud érvényesülni.³⁵ (b.2.) Az álmok e súlytalan

³³ Ezt a szférát Rodis-Lewis „tudatalattinak” nevezi. Vö. Rodis-Lewis 1985. 43-55. A freudi pszichológia elgondolásait figyelembevéve pedig ez inkább egy „tudatküszöb alatti” én elgondolásához áll közelebb. Vö. Smith 1999. 185. 5. lje, 186. 14. lje.

³⁴ A test ilyenkor nem adja vissza a léleknek minden szabadságát, vagy a teljesen tiszta gondolkodás lehetőségét, hiszen a lélek nem léphet ki abból az egyesítettségéből, amelyet a testtel együtt alkot, még a test ellazult vagy sérült állapotában sem. A lélek tehát alvás közben sem tud úgy viselkedni, mint egy hajós a hajójában, aki elhagyhatja a hajót, ha vitorláit elernyedtek a gyenge szél miatt, vagy ha törést szenvedett vele). Vö. Rodis-Lewis 1985. 46., D/Hyp 1641. augusztus AT III. 432-433., Med VI. AT VII. 81. m. kiad. 99.

³⁵ Vö. Rodis-Lewis 1985. 47-48., D/Hyp 1641. augusztus AT III. 433., Hom AT XI. 197-198. Az álmok képei ezzel együtt megjelenhetnek az ébrenlét elképzeléseihez képest

(és a közvetlen befolyásolásnak szintén ellenálló) áramlása közben előfordulnak olyan esetek is, amikor magát az álmodót befolyásolják a test különböző érzetei. Ezek a tudatosulás helyett módosult formában jelennek meg az álom történeteiben,³⁶ mint amikor egy alvás közbeni légycsípés a testen kardszúrásként jelenik meg valaki álmában.³⁷ (b.3.) A külső hatások mellett azonban az álmok hangulatát ugyanígy képes befolyásolni az ember gondolkodásának alapbeállítottsága is (aszerint például, hogy valaki inkább pozitív, vagy inkább negatív szemléletű), mint ahogy ugyanez napközbeni gondolatokra is hatással bír. Ennek megfelelően elérhető, hogy valakinek, pusztán azáltal, hogy gondolatait a jó dolgok felfedezésére hangolja, rendszeresen kellemes álmokban legyen része. Ebben az esetben az ember nem a konkrét tartalmakat tudja megváltoztatni saját álmaiban, hanem azok minőségére képes hatást gyakorolni.³⁸ „[A] világ legbölcsebb filozófusa sem teheti, hogy ne legyenek rossz álmai, ha egyszer vérmérséklete hajlamossá teszi rá” – írja Erzsébet hercegnőnek Descartes –, ugyanis „teljességgel csak akkor felelhetünk magunkért, amikor magunknál vagyunk”.³⁹ Így a gondolatok „hangolása” lesz az utolsó kérdés, amelyre érdemes itt kitérnünk. (c) E hangolás kapcsán az elme azon kettős tevékenységére gondolhatunk, amely többféle helyzetben is megnyilvánulhat. Éppen ez történik az imént említett pozitív vagy negatív szemlélet kialakításakor is: az elme egyfelől a tudatosuló gondolatok háttéréből *instruálja* saját magát annak kérdésében, hogy miként fogja fel a dolgokat, másfelől pedig a tudatos szinten *elvégzi* aktuális „feladatait”. Szélsőségesebb esetei ennek az olyan helyzetek, amikor az elme szándékosan téveszti meg saját magát, úgy, hogy közben megfedezkedik arról, hogy egy önmegettévesztés áldozata lett (amelyet Descartes egy Erzsébetnek írt levelében elítél).⁴⁰ S e kettős működéshez hasonló séma lép működésbe olyankor

sokkal élennebben és elkülönítettebben, amit az okoz, hogy ugyanakkora erő nyitja meg az elképzelésért felelős csöveket és pórusokat az ellazult állapotú agyban, mint amikor feszültség van benne az ébrenlét során. Így az agy kisebb ellenállására a szokásos „erő” intenzívebben képes előidézni e képeket. Vö. Hom AT XI. uo.

³⁶ A nem tudatosuló tartalmak valamilyen elváltoztatott verzióban Freud elgondolása szerint is utat tudnak törni maguknak az álmokban. Természetesen Freudnál komplex emlékekről van szó, nem aktuális fizikai élményekről. Vö. Mansfield 2000. 28.

³⁷ Vö. Hom AT XI. 198.

³⁸ Az ember saját ismétlődő gondolataiért is képes felelősséget vállalni. Ha ennek fényében képes gondolkodásában a pozitívumokra szorítkozni, akkor, mivel álmai részben a napközbeni benyomásokból táplálkoznak, elérheti, hogy álmodása alatt is ez a pozitív hangoltság érvényesüljön.

³⁹ D/E 1645. szeptember 1. AT IV. 282. m. kiad. 154.

⁴⁰ „[N]em helyeslem, hogy hamis képzelgésekkel áztatva magunkat, saját megettévesztésünkre törekedjünk: az ebből származó gyönyör csak a lélek felszínét érintheti, amely azonban legbelül keserűséget érez, amint [*cependant*] észreveszi hamisságukat. És bár megtörténhetne, hogy a lélek figyelmét olyannyira elvonják más

is, amikor az elme elnyomja a test érzékeléseit, hogy a tiszta gondolkodás tudjon érvényesülni, amely már nem koncentrált tudatosan arra, hogy elnyomja ezeket az érzékleteket.

Milyen tanulságok vonhatók le mindebből? Bizonyos elsődleges gondolatok képesek kikerülni a tudatosság szférájából, vagy egyáltalán felszínre sem kerülni, s az elme figyelmét megkerülve befolyásolni az ember hangulatait, céljait, preferenciáit, de álmait, és egészségi állapotát is –⁴¹ hasonlóan az előző fejezetben tárgyalt, a gondolkodás számára hozzáférhetetlen testi működések hatásához. Ezek a mögöttes gondolati működések feltárhatók, ebben az esetben már nem nevezhetjük tudattalannak őket, ám, míg erejük teljében vannak, s aktuálisan fejtik ki hatásukat, az elmétől függetlenül képesek irányítani az ember viselkedését és önmegragadását.

ÖSSZEGZÉS

Végig tekintve az eddigieken, milyen értelemben beszélhetünk az emberben fellelhető idegenségekről? S miként tárulnak fel ezek személyiség-konstituáló tényezőkként? (1) Isten ideája kapcsán világossá vált, hogy a végtelen jelenléte a véges elmében olyan háttérrel képez a gondolkodásban, amely segít az énnel kijelölni önnön körvonalait, előhívni saját magát a homogenitásból és kizökkenteni magányából. Felfigyelhettünk rá továbbá, hogy Isten végtelenségével egyfajta radikális másságot képvisel a véges elmében, illetve vele szemben. Az én, ahogy szintén kiderült, képtelen tőle függetlenül létezni, így csak Isten ideájával együtt (vele együtt létezve, valamint Isten jósága és teremtő tevékenysége révén egy univerzum részeként) vált elgondolhatóvá. A személyiség tekintetében ez annak a felismerésével is járt, hogy miközben ez az idegenség „szerves részét” képezi, jósága folytán meg is határozza az ént. Az így felfogott eredendő jóra irányultság tehát, mind lelki, mind testi tekintetben érvényesül az emberben. (2) A test esetében két szempont alapján vált felismerhetővé az idegen-szerűség jelenléte a test-lélek komplexumon belül. Előbb a két tényező természetének különbözősége folytán tapasztalható zavarosság hívta fel a figyelmet arra, hogy egymás állapotai csak akkor válnak felfoghatóvá, ha egyfajta Ugyanazzá tételel mennek keresztül. Ha meghagyják egymást eredeti másságukban, a tiszta megértés vagy átérés lehetetlenné válik. Ezt követően azok a képességek tűntek fel a testet

dolgok, hogy egyáltalán nem veszi észre a képzelt gyönyör hamisságát, azért még nem lennének a keresett boldogság birtokában, mert ennek viselkedésünkől kell függenie, amaz pedig csakis a szerencsejavarokból származik.” D/E 1645. október 6. AT IV. 305-306. m. kiad. 168.

⁴¹ Vö. D/E 1645. szeptember 15. AT IV. 282. m. kiad. 154., Rodis-Lewis 1985. 48.

idegenként felmutató tulajdonságokként, amelyek révén e test az elmétől szinte teljesen függetlenként, befolyásolhatatlanként, vagy néha zavaróként tud megnyilvánulni. Ezekhez társultak továbbá azok az esetek, amikor a fizikai komponens közvetítése révén az anyai test és lélek különböző (az én számára idegen) állapotai kerültek át a csecsemőbe, s így annak küllemébe és később kibontakozó személyiségébe. (3) A tudattalan ismét két irányból jelezte számunkra az idegenség jelenlétét. Az első (az előző ponthoz hasonlóan) a testi működések hozzáférhetetlen aktivitásán alapult. A második megközelítés egyfelől az elfelejtett emlékek utólagos hatását emelte ki, másfelől pedig a gondolkodás kettős tevékenységére hívta fel a figyelmet. Ezekben az esetekben az emlékek és gondolatok, még ha korábban kapcsolódtak is a lélek megéléseihez, később leváltak róla, és képessé váltak tőle függetlenül újra, de megváltozott formában (tehát nem emlékszerűen) hatást gyakorolni rá.

Ahogy elemzésemből kiderült, mind a szellemi, mind pedig az „emberi” én önmagán belül olyan körülmények és történések mentén artikulálódik, amelyek egyszerre sajátak és bensőségesek, de egyszerre kezelhetetlenek, befolyásolhatatlanok, és más természetűek is. Ebben az értelemben tehát idegenek a számára. Az idegenség jelenléte az énben azonban nem annak felbomlásához vezet, hanem éppen, hogy létezését, és kifejezetten emberként létezését teszi lehetővé.

BIBLIOGRÁFIA

- Descartes, René: *Œuvres de Descartes*. Publ. par Charles Adam–Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996. [AT]
- Descartes, René: 1993. *Értekezés a módszerről*. Fordította: Boros Gábor. Ikon, Budapest. [Disc AT VI.]
- Descartes, René: 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Fordította: Boros Gábor. Atlantisz, Budapest. [Med AT VII.]
- Descartes, René: 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*. Boros Gábor – Schmal Dániel (Szerk.), Fordította: Barcza Katalin et al. Osiris, Budapest. [AT...]
- Descartes, René: 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*. Boros Gábor–Dékány András, Szerk. és fordította: Boros Gábor, Gulyás Péter, Bartha-Kovács Katalin. L'Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest. [AT XI.]

- Boros Gábor: 2002. „Descartes a barátságról.” In. Schmal Dániel (Szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz, 49-79.
- Boros Gábor: 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Budapest, Áron Kiadó.
- Eshleman, Matthew C.: 2007. The Cartesian Unconscious. In. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 24. 3. 297-315.
- Mansfield, Nick. 2000. *Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway*. Allan & Unwin.
- Pavlovits Tamás: 2008a. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. Lévinas Descartes-értelmezése.” In. *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. Szerk. Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László. Budapest, L'Harmattan, 137-148.
- Pavlovits Tamás: 2008b. „A szkepszis szerepe Montaigne és Descartes gondolkodásában.” In. *Világosság* 2008. 11-12. 59-72.
- Pavlovits Tamás: 2013. „Evidencia és végtelen Descartes-nál”. In. *Magyar Filozófiai Szemle* 57. 3. 9-29.
- Ricoeur, Paul: 1996. The Crisis of the ”Cogito”. In. *Synthese*, Vol. 106, No. 1.
- Rodis-Lewis, Geneviève: 1985. *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Presses Universitaires de France / Paris, PUF, 1950, seconde édition 1985.
- Schmal Dániel: 2012. *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Schmal Dániel: 2014. „Descartes a testi emlékezetről” (munkaanyag). In. *Working Papers in Philosophy, Institute of Philosophy*. 2014/1. 1-15. [http://fi.btk.mta.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2014/Working_Papers2014/2014_01_schmal_daniel_descartes_a_testi_emlekezetreol.pdf] (2018. 01.05.)
- Smith, David Livingstone. 1999. *Freud's Philosophy Of The Unconscious*. Springer-Science+Business Media Dordrecht, B.V.
- Vermes Katalin: 2006. *A test éthosza*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Vial, Fernand: 2009. *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature. Nineteenth and Early Twentieth Century*, Szerk. Mary-Rose Barral. Amsterdam – New York, Rodopi.